

# 深層心理学における科学と宗教

——フロイド・フロム・ユングを中心として——

沼 田 健 哉

## 1. は じ め に

筆者は、最近、科学と宗教の関係に関する考察を行なっている。その際に問題となるのは、まず科学が成立するにあたっての宗教的基盤ということであり、さらに科学と宗教は対立関係にあるのか否かということである。西欧近代科学が成立するにあたっては、ユダヤ＝キリスト教的世界観と、ギリシャ以来の科学哲学が貢献したが、その発展がもたらした量子力学等の成果は、東洋神秘思想との類似点をも指摘するに至っている。

渡辺慧ハワイ大学名誉教授は、必ず成功するとは限らないけれども、役に立つかも知れない指導方針を、ヒューリスチックといい東洋哲学などはその一例であるとする。そして、東洋哲学の本を良く読んでいれば、その本のいうことをヒューリスチックにしたような理論を提案する確率は高くなるとみなしている<sup>1)</sup>。

したがって、筆者は、東洋の哲学と最先端の科学理論とを共に学ぶ事が新たな科学理論の構築にとってきわめて有効である可能性が高いと考えている。当論文においては、それに先だち、主としてフロイド・フロム・ユングを中心とする深層心理学に対象を限定し、必要に応じて、他の心理学者の言及を

1) 河合隼雄他編『岩波講座宗教と科学別巻Ⅰ「宗教と科学」基礎文献日本篇』岩波書店1993年331～358頁

も参照することにした。

フロイドはマルクスと同様、自らの理論を科学であるとくり返し主張しているが、多くの研究者からその科学としての信憑性に疑問が提起されている代表的存在といえることができる。

さらに、宗教という現象はきわめて多義的であり、いかなる定義もその有効性には一定の限界がある事をまず心すべきである。筆者からみても、ふつうきわめて反宗教的な人物であるとみなされているマルクスとフロイドは、そのいずれもが一面において、きわめて宗教的な人物であるように思われる。当論文においては、本格的な論議の対象とはしていないマルクス主義が何らかの宗教的性格を有していなかったならば、旧ソ連邦等においてあれほどの反宗教運動を展開する必要はなかったといえよう。さらに、G・W・オルポートは、好戦的無神論と積極的な宗教との間の微妙な関係についてのシュペングラーの以下のような言及を肯定的に紹介している。「無神論は、正しく理解された場合、宗教的可能性を究めつくしたところの霊性についての必然的表現である……それは真の宗教性に対する生々しい悩ましい欲望と全面的に両立する——そこにはロマンティシズムと似たもの、口では表わしにくいものをよびおこすようなものがある。」<sup>2)</sup>

オルポートは、熱烈な無神論者は宗教に対して激烈な反動を行ないつつ、実際は宗教的な生活の仕方に深い関心を示すとみなしている。彼は、さらに激情家でも不平家でもない無神論者すら、時には根本的に、生活への方向づけにおいて宗教的であることを示すとする。オルポートは、加えて以下のようにも述べている。「無神論は、宗教に入っていくことへの関心を示す場合はことさらであるが、必ずしも常に宗教の背反律となるものではない。人々はしばしば無神論者とよばれるし、自分自身をもそうよぶ、なぜならそれ以外の理由で彼らは一般的に認められた神の定義を信じえないのである。」<sup>3)</sup>

2) G・W・オルポート、原谷達夫訳『個人と宗教』岩波書店1967年117頁

3) 『同書』118頁

これに類似した考えは、中国民族学院に所属している女性が、筆者が、中国の共産党員は、無信仰者である事が条件であるという事実の確認をしたのに対し、「そうです。なぜなら彼らは無神論という宗教を信じているからです。」と答えた際にも示されているといえよう。

このように、宗教と科学の関係はきわめて錯綜しており、単純に対立関係にあるとはみなしがたい。オルポートは、科学は課せられた興味が限定されている事をその特性としており、科学の諸発見に対して完全な適応性を維持しないような信仰は、いかなる体系も今後は守勢に立つとみなしている。しかし、同時に、成熟した宗教的思考人にとって科学的な思想の枠は、限度があるようにみえるという。さらに、オルポートは、究極的な意見として以下のように述べている。「一つの大切な点で科学と宗教との葛藤は、現在ではこの数十年間よりもはるかに鋭さが減じている。現代社会は完全な神学的支配状態から生れた。進歩とはほとんど不可避免的に科学的諸発明が昔の宗教的道話と矛盾するという意味であった。しかし、今日では、ありのまま言ってみて、青年はまず科学を学ぶ。……発達はこのコースにおいて、宗教は昔よりも有利な立場をとる。宗教は、そこから科学的洞察がまばゆいばかりに輝き出た古臭い素地であるというよりは、科学の生命なき価値ぬきの素地を補足し修正する必要をもたされたところの新鮮な光輝ある洞察であるとしてながめられるかもしれない。」<sup>4)</sup>

以上のような諸論議を前提とし、以下、フロイド・フロム・ユングの順に彼らの宗教と科学の関連に関する考察を試み、しかる後に、最終的な考察を行なうことにする。

## 2. フロイドにおける科学と宗教

渡辺慧は、ショウペンハウアー・ハルトマンと同様、フロイドの無意識の

---

4) 『同書』131～132頁

概念は仏教の影響によるものとみなしている<sup>5)</sup>。宮城音弥もフロイドの無意識は、インド思想の影響のもとに成立したと主張している<sup>6)</sup>。筆者も同じ見解であるが、この事実はさておいて、フロイドはフロム同様ユダヤ人である事から、そのユダヤ教の影響をまずみることにしたい。

この問題に関しては、デイヴィッド・バカンの『ユダヤ神秘主義とフロイド』がまずあげられる。バカンは、精神分析の発展の理解は、それをユダヤ精神の歴史、とくにユダヤ神秘主義思想の歴史との対比において考察しない限り、根本的に不完全な理解に終わるという仮説をたてて論を展開する。しかし、その意味は、フロイド自身のユダヤ人としてのアイデンティティが、精神分析の発展に対して、一般に認識されている以上に大きな重要性をもっており、必要に応じてユダヤ神秘主義の要素を用いたということである。ユダヤ神秘思想は、ヨーロッパにおいて、フロイドの両親をはじめとするウィーン在住の多数のユダヤ人が生まれ育った地方のなかに存在していた。

バカンは、フロイドは人間の本性に対して並はずれた心理的洞察を持っており、そして精神分析的研究は彼にその理論づくりの技術的枠組を与えたにすぎないとみなしている。バカンは、フロイドの実際の技術的貢献は、シェイクスピア・プルースト・ドストエフスキー等の著作家にみられるような心理的鋭さを、はるかにしのぐと述べている<sup>7)</sup>。しかし、筆者は作田啓一と同様、ドストエフスキーの心理分析は、フロイドを上回っている側面があると考えている。

バカンは、フロイドは意識的にまたは無意識的にユダヤ神秘主義を世俗化し、精神分析はそのような世俗化の産物であると説いている。そして、フロイドが、自分の思想におけるこの伝統の役割を特定したくない理由として、

---

5) 河合隼雄他編『前掲書』

6) 筆者は東京大学の学生時代宮城音弥の「異常心理学」の講義においてこの見解を聞いている。

7) デイヴィッド・バカン、岸田秀他訳『ユダヤ神秘主義とフロイド』紀伊国屋書店1976年12頁、以下当書による

当時非常に広範かつ激烈であった反ユダヤ主義をあげている。

さらに、カバラー主義的伝統は、その神秘主義的教えを一時に一個人に対して口頭によって伝達すべきもの、しかも選ばれた精神の持ち主に対してのみ、暗喩的に伝えるべきものとしているが、これは、フロイドが精神分析の実際の施行において行なっていたことである。この伝統は、現在の教育分析においても受けつがれており、精神分析を学ぶものは、その伝統を口頭で教わらなければならない。

フロイドは、精神分析をはじめて提唱した人物がユダヤ人であったという事実は、偶然ではない、なぜなら新しい理論を信奉すると公言することは、ユダヤ人がよく知っている孤独の反抗の立場を甘受する心構えをある程度必要とするからであると述べている。

さらに、近代カバラーのアブラハム・ベンサムエル・アブラフィアの瞑想法は、自由連想法に酷似しているとする。ついで、フロイド思想におけるモーセの主題について言及し、ジョーンズがフロイドが積極的に自分をモーセと同一視していたことを原則的に肯定する。しかし、モーセは超自我を表わしているとし、モーセは正統主義の象徴であり、律法の制定者であり、重い律法の軛を負わせた責任者でもある。これに対し、フロイドはサバタイ主義の伝統に従って、律法に反対する。フロイドの解釈によれば、モーセ的な型の過度の律法が神経症を産み出すのであり、そのままでは、現代生活には妥当しなくなっているというのである。

そして、フロイドが宗教に示した敵意は、宗教そのものにむけられたものではなく、正統ユダヤ教においてもっとも完全に表現されているモーセ的伝統に対してであったとみなしている。現代の精神分析は、民衆の生活において、モーセの掟によって規定されているような攻撃・殺人・性・近親相姦などの罪に対し、それを対象とし、宗教的な役割を果たしているとみなす。

そして、フロイドの「信仰篤い人々には、精神分析を発見した人が一人もいないのは、どういうわけでしょうか。そのためには信仰なきユダヤ人の出

現を待たねばならなかったのはどういうわけでしょうか。」という手紙に関して以下のように述べている。ユダヤ人だけが律法の権威を体現していると言うなら、ユダヤ人のみが律法は死んだと宣告できる。フロイドは、個人の心理的自由のための、新しい律法をたずさえておりてくる、新しいモーセの役を演じているとみなしている。

バカンは、フロイドがユダヤ神秘主義の精神にそって、みずからをメシアとみなしたという見解は、フロイドの伝記的事実によっても支持されるとしたうえで、ユダヤ人の歴史においては、二つのメシア概念が生じたことに注目している。一つは、霊的メシアであり、このメシアはユダヤの民衆のために新しい生き方を提供するようには、活発には活動せず、贖いが起こってから支配するメシアであり、メシア・ベン・ダヴィドという名で呼ばれる。

もう一つは、武人の英雄となるようなメシアであり、このメシアは遂には殺される。このメシアが現われると、一切の敵を滅ぼして、メシア・ベン・ダヴィドへの道を備える。フロイドは、感情面で自分をユダヤ人の武人メシアと同一視したことにより、ユダヤの伝統では禁止されているような仕方で、抑圧者を殺そうという思想にひたることができた。その結果として、父親にむけられた死の願望、ならびにそれをエディプス・コンプレックスという概念にまとめることができた。さらに、戦闘的な民族精神が、フロイドの巨大なエネルギーの源泉であった可能性もあるとする。さらに、フロイドは、自分をセム族の英雄ハンニバルと同一視し、悪魔であるとも位置づけている。

フロイドは、神経生理学ならびに非ユダヤ社会から拒絶されたときに、ユダヤ神秘主義の流れの中にある、心理学における知的進歩の機会を提供する思想体系を、感じ取ったものとバカンはみなしている。さらに、バカンは、神が超自我と同一視されるなら、悪魔とは許容的な超自我であるとみなしている。そして、フロイドが悪魔の隠喩によってその抑圧を克服する一助となったのが、ユダヤのサバタイ主義であったとする。

さらに、フロイドは、両性性の概念をフリースから得たが、この考えはカ

バラエティの特徴でもある。そのうえ、解釈の技術と性に付与された重要性および意味もカバラと精神分析の著しい類似性を示しているという。

フロイドは、自分はトラーを分析しているかのように人間の所産を分析すると語っているが、人間を聖書として解釈する態度が、ユダヤ人の間で一般的であった、自分自身および他人の思想と行動に対する批判的検討の態度によって助長されたものとみなしうる。バカンは、このあらゆるこまかい点にわたって過度に良心的に、人間をきびしく追求する態度が、長いユダヤの伝統から精神分析へとたやすく移行したと推測する。

さらに、フロイドが用いた夢判断の基本原則はすでにタルムードに見出される。タルムードの論文の一つ「ベラコス」には、夢を願望充足として、言葉の遊びによって解釈できるものとして、性的意味をもち、基本的に象徴的なものとして、「よい」衝動と「わるい」衝動の葛藤を含むものとして見る見方が存在している。さらに、多様な解釈という考えも含まれている。

さらに、フロイドの概念にきわめて近い性概念もカバラ主義の伝統に見出される。ユダヤの神秘主義は、性を神そのものに由来するとしている。

衆知のごとく、フロイドは、近親相姦に関して、くり返し言及しているが、ユダヤ人はその同族結婚の問題を抱えており、ユダヤ神秘主義の役割の一端は、近親相姦願望と結びついたはげしい罪悪感と取り組むための方策を提供することにあつたとする。

「トーテムとタブー」というフロイドの論文は、多くの人類学者によって否定的にあつかわれているが、バカンは、この論文は、他の文化については失敗しているかもしれないが、きわめて深遠な仕方でユダヤ文化の二つの主要な特徴である近親相姦とタブーの問題をあつかっているとみなしている。

しかし、バカンは、カバラはフロイド理論における一つの要素に過ぎず、もう一つの要素は科学的分析の態度であるとする。その成果は、科学とカバラとの統合、あるいはカバラの内奥の心理学的特徴の世俗化、体系化ともみなしうるという。バカン、フロイドは、サバタイ主義的な方法でユダ

ヤ文化と西欧の啓蒙主義とのギャップを縮めることにより、ユダヤ文化のみならず、西欧文化にとってもメシアとしてふるまったとみなしている。

このような、バカンの分析を、M・ロベールは不十分なものとみなしている。というのは、バカンは、フロイドに靈感を与えた「ユダヤ的精神」と、カバラーの精神とをはなから同一視してかかっているからであるとする<sup>8)</sup> しかし、M・ロベール自身の分析はといえば凡庸なフランスの研究者の常のごとく平板でありかつオリジナリティーに乏しい。しかし、ナチズムに対する以下の言及は、フロムより正確といえよう。「フロイドにとってナチズムとは……語の伝統的な意味合いでの一種の試み、即ち、ユダヤ人を本然にかえらせ、その特異性という蹟きに再び直面させるところの神の試練なのである。……彼の民族がただ他から切り離された生活をしているというだけの理由で永久に浴びつつけている止みがたい憎悪のわけの説明を先ず求めなければならぬからだ。……そしてどういう経路をたどれば、高度の文化をもつ一民族があのような墮落へと到り得るのかと問う代りに、フロイトは『ユダヤ人をユダヤ人たらしめるところの不可思議な或るもの』について、それが一体どのような点で、多数民族の漠然とした感情にとってかくも憎悪すべきものとなり、またそう映り得るのかを理解するために自問するのである。』<sup>9)</sup>

さらに、フロイトがなぜにモーセに関する二つの論文を、しかも科学的にはきわめて欠陥の多い「モーゼと一神教」まで書くに至ったかの以下の言及は妥当といえよう。「フロイトもまた心のなかで同時代のドイツと一切の絆を絶ち切っていたのである。しかもナチス・ドイツだけでなく、自分の心の裡に残存するドイツ的なものの一切と縁切りしていたのだ。……自分がもはやユダヤ人でもなければドイツ人でもなく、何であれ名前を冠し得るいかなる者でもないと言うことができるのである。』<sup>10)</sup>

8) M・ロベール、東宏治訳『エディプスからモーゼへーフロイトのユダヤ人意識一』人文書院1977年8頁

9) 『同書』243頁

10) 『同書』276頁



これに対し、ピーター・ゲイの研究は多くの示唆に富むものといえよう。まず彼は、フロイドの甥、ハリー・フロイドの以下のような発言を記している、「ジークムント・フロイドははっきり自分がユダヤ人だと感じていました。ただ徹底して反宗教的でしたがね。とはいえ、けっして無神論者というわけではありませんでした。……彼はただ儀式とか教義をあまり重視しなかっただけなのです。」<sup>11)</sup>さらに、ピーター・ゲイは、イギリスの社会心理学者H・C・フィルプの説を引用する。「科学がフロイドの信仰となり、精神分析は彼の<sup>セクト</sup>宗派となった。他の人々がどのような幻想をもっていようがもたないでいようが、ともかくフロイドの幻想は科学だったのである」<sup>12)</sup>しかし、ゲイは、信仰と一口に言っても、その種類によって、基盤・論理・固執性に顕著な相違がみられることを指摘する。

さらに、フロイドは、幻想の破壊者を自称する自分が、この幻想の彼方に到達したという幻想を抱いているという可能性に気づき、そのことを警戒していたとする。ゲイは、フロイドは最後の啓蒙主義哲学者であったとし、フィスターのフロイドに対する以下の発言を記している。「あなたの代理宗教は、本質において十八世紀の啓蒙思想です。誇らしげに新鮮な現代的扮装をまとった啓蒙思想なのです。」<sup>13)</sup>

しかし、フロイドが科学と信仰の間に作った裂け目を修復しようと試みた神学者もいた。フロイドは、聖職者にも心理療法を実践する能力を認め、1907年に「強迫行為と宗教儀礼」を書き、その中で、神経症患者の儀式と信仰者の儀式の間に偶然以上の類似性を見出した事を記している。1909年には、牧師であるフィスターに対し以下のように述べている。「われわれの性愛は、あなたたちの牧会 (Seelsorge) において『愛』と呼ばれるものも含んでいます。」「精神分析そのものは宗教的でも反宗教的でもなく、不偏不党の道具

11) ピーター・ゲイ、入江良平訳『神なきユダヤ人』みすず書房1992年3頁

12) 『同書』20～21頁

13) 『同書』42頁

であり,」「苦しみから人々を救い出すこと」が目的であるかぎり,「医師でない人でも聖職者でも同様に用いることができます。」<sup>14)</sup>

これに対して,フィスターは,「ある幻想の未来」の出版にあたってのフロイドの手紙に対し,「知的に強力な宗教の敵対者は,役立たずの信奉者千人よりも有益だということは確実です。」と答えている<sup>15)</sup>。さらに,フロイドが「なぜ世界は精神分析を創造するのに神なきユダヤ人を待たねばならなかったのか」とたずねたとき,以下のような驚くべき回答をした。第一に「あなたはユダヤ人ではありません」と。これは,アモス・イザヤ・エレミア等のユダヤ人をかぎりなく賛美しているフィスターからすると残念なことだとも述べている。第二に,「あなたは無信仰者ではありません。なぜなら『ヨハネ伝』4・16によれば,誰であれ神のうちに生きる人・愛の解放のために闘う人は,神のうちにとどまるからです。」しかし,フィスターは,さらに驚くべき発言をした。すなわちフロイドのことを考えると「あなた以上に善きキリスト教徒はこれまでにいなかった」と言わずにはいられないと<sup>16)</sup>。

この発言に対して,ゲイは,キリスト教徒フロイドというフィスターの解釈を,自分の思い描くようなプロテスタンティズムとフロイド思想の間に実質的な親近性を発見したということの,フィスター流の表現であったとみなしている。フィスターは,自らの宗教思想を,積極的で,実践的な,心理学的な洗練を経た信仰として解釈していた。

フィスターは,自分のプロテスタンティズムと精神分析の類似を,どちらも罪悪感を軽減させるようにはたらき,罪悪感を権威への挑戦に対する一種の処罰として認識し,厳格な父を慈愛ある父におきかえることを目的とし,退行を治療の手段として利用するところにみいだしている。そして,最も重要な事として,ゲイは,フロイドの精神分析とフィスターの神学がともに愛

---

14) 『同書』74頁

15) 『同書』81頁

16) 『同書』83～84頁

を人生の中核とみなしていることをあげている。

ゲイは、フロイドも精神分析における性愛を牧会の核心にあたる愛になぞらえていると述べている事を指摘している。さらにフロイドは、ユングに対して精神分析とは「本質的に言って、愛によってもたらされる癒しです」とも述べており、精神分析のリビドーがプラトンのエロスと密接に関連しているという見解にも同意した事を指摘している<sup>17)</sup>。

ところで、パウル・ティリッヒは、精神分析は「ブルジョワ・プロテスタント的人格の中の抑圧メカニズムを明るみに出し、生命の（無意識的な）諸力の爆発的な再出現をもたらした」と評価している<sup>18)</sup>。ティリッヒは、フロイドを「深層心理学者の中で、最も深遠な者」とであるとみなし、精神分析は、長い間無視されてきた心的素材と罪（悲劇的な疎外）を再発見し、「パリサイ人的道德主義」に対抗して「恩寵」と「許し」を擁護するものとした<sup>19)</sup>。

さらに、1956年、イギリスの医師W・ビッドルは、「フロイドは自分が神の存在を反証したと信じたが、実は彼も宗教的な価値を尊重していたのである」「フロイドは、人間が本性において宗教的であるということ、そして至高存在の概念が幼児期においては経験されることを発見したのである。」と述べている。すなわち、「フロイドが異議を唱えるのは、基本的には、宗教に対してではなく、宗教的教義に対してなのである」というのである。<sup>20)</sup>

ついで、精神分析に通じたアメリカの聖職者、R・S・リーは、正当にも、科学には科学本来の領域があり、宗教にもそれ本来の領域があり、科学は事実を立証し、宗教は価値の秩序を形成するとの見解をとる。したがって、この両者が認めあうのは、理にかないかつ必要なことである。そして、リーは、フロイドの理論を翻案して以下のように述べている。「自由は自我のみからの自由を意味しない……。それは、エス、自我、超自我のすべてが、自我の

---

17) 『同書』85頁

18) 『同書』90頁

19) 『同書』92頁

20) 『同書』94頁

統率のもとに相互に正しい関係を見出したことによって、自らをより効果的に表現できるようになったということを意味するのである。」<sup>21)</sup>

ゲイは、フロイドの理論のユダヤ的科学に関する論考において、1929年、A・A・ローバックがフロイドを「現代心理学の歴史におけるハンド（ユダヤ教神秘主義）」と呼び「フロイドの方法は、カバラ哲学の根底にあるシンボルイズムを強く連想させる」と述べた事を記している<sup>22)</sup>。そして、前記のデイヴィッド・バカンに関しては、ローバックの見解を拡張したが、ローバック以上に説得的な証拠を提出できたわけではないとみなしている。

ゲイは、フランスの精神科医アンリ・バルクが、フロイドをユダヤ教神秘家だというのは事実と反しており、精神分析はむしろ「現代における異教の復興」であると述べているのに賛意を表している。ゲイは、フロイドが彼の科学を作ったのは、神秘主義をこっそりもぐりこませることによってではなく、むしろそれを拒否することによってであるとみなしている。しかし、前記のごとく、バカンは、神秘主義をもぐりこませたとは述べていないのであるから、バカンの見解に対する正当な反批判とはみなしにくい。

ゲイは、フロイド理論における「ユダヤ的特質」のうち、職業的、知性的意味には否定的であるが、人種的および社会的な意味でのユダヤ性の寄与については、やや肯定的である。フロイドは、「人間文化の『倫理的』と名づけられる諸要求への尊重の念は堅持している」と述べている。さらに、フロイドは、自らを周辺人とみなしており、これが計り知れない利点を与えてくれたと考えていた事をゲイは記している。

しかし、ゲイは、結論としては、フロイドはユダヤ人だったが、その学問はユダヤ的ではなかったとする。しかし、この結論は筆者には不十分なものに思われる。正確には、フロイドはユダヤ的基盤の上にユダヤ的なものをのりこえたより普遍的な学問を形成したというべきではなかろうか。

---

21) 『同書』96頁

22) 『同書』129頁

しかし、それが科学としてどれだけの普遍性をもち有るかという問題に関しては、多くの疑問が提起されている。それにもかかわらず、精神分析は、行動主義の心理学にはない人間の心のダイナミックな動態分析を可能にしただけでもその貢献はきわめて大きいといえることができる。現在主流を占めている数量化された心理学が精神分析以上に科学として厳密であるなどとはいえないのである。それでも、フロイドの理論の社会的・時代的制約性に関しては多くの言及がなされてきており、以下分析の対象とするフロムをはじめとする新フロイド派においてもくりかえし主張されてきた事象であるといえることができる。

### 3. フロムにおける科学と宗教

ゲルハルト・P・ナップは、エーリッヒ・フロムが死の直前のインタビューで、子供時代のユダヤ教とそれに固有なメシア信仰の内容について以下のように述べている事を記している。「幼い頃から、わたしを孤立と孤独から救ってくれたのは、預言者の観念、とくに次のような考え方でした。つまり、メシアの時代への希望、そう、最後には救世主がより良い世界を作り上げるだろうという希望でした。……このメシア信仰の主題は、二つの非常に重要なメッセージを含んでいます。第一は、人間性の完成を目指す宗教的メッセージ、つまり知性と宗教と道德の規範のもとに生きることです。そして第二は現実世界の真の変革を目指す政治的メッセージ、つまりそうした宗教原理を実現する新しい社会の建設です。」<sup>23)</sup>

フロイドとは異なり、正統派ユダヤ教徒の家に生まれたフロムは、十三歳の時に本格的なタルムードの研究を始め、1926年まで正統派ユダヤ教の信仰を持ち、その後は正統ユダヤ教の信仰を捨てたものの、生涯その教義の全般的な影響下にあり続けたとナップは記している。

---

23) ゲルハルト・P・ナップ、滝沢正樹・木下一哉訳『評伝エーリッヒ・フロム』新評論1994年17～18頁

ナップは、フロムの議論に常につきまとった道德枠は、タルムード解釈の所産とみなしている。さらに、彼は、フロムの著作をきわめて効果的で説得力あるものにしているのは、その理論ではなく、人類には不幸を脱して地上に黄金時代を築く潜在力があるという、理性を超えた信仰であるとしている。

さらに、ナップは、フロムに関する言及を、以下のような文章で終えている。「フロムのヒューマニストとしてのまた思想家としての偉大さが、彼の研究の学者としての中身の充実にあるのではないということだ。純粹科学の純化された空気と、複雑な哲学的概念構成という深遠な王国は、けっして彼の自然の生息地ではなかった。彼の偉大さは、最終的には人間性にたいする揺るぎない信念にある。彼の信条は、世界はありのまま、変えることができるし、変えられねばならないという簡単な文に要約される。」<sup>24)</sup>

以上のナップの見解は、フロムの一側面をとらえているものの、充分なものとはみなしがたい。より根底に迫る分析がなされる必要があるといえよう。フロムは、自分自身を言わばフロイドの弟子であり、その理論の紹介者であるが、フロイドのもっとも重要な発見を、やや狭いリビドー理論から解放することによって、それを実りあるものとし、より深めようと努めている人物と見られることを好んでいた。したがって、それがどの程度成功したかが分析の対象とされねばならない。

フロムは、『精神分析と宗教』において、宗教を、「およそ、一つの集団に共有され、そして各個人に構え（Orientation）の体制と献身の対象とを与える思考と行動との組織一さい」と定義して論を展開している<sup>25)</sup>。フロムは、現在二種類の専門家、すなわち僧侶と精神分析家が魂を問題にしているとして、その相互の関係について論考を試みている。

フロムは、フロイドは、人間愛・真実および自由という理想や価値が脅かされると考えたから、宗教批判を行なったとみなしている。また、フロイド

24) 『同書』291頁

25) エーリッヒ・フロム、谷口隆之助・早坂泰次郎訳『精神分析と宗教』東京創元社1973年30頁

が、無力の感情を宗教的感情と正反対のものと述べているのに注目し、フロイドは宗教の敵であり、ユングはその友であるという一般に流布された意見は、誤った公式化であるとする。

フロイドは、人間の発展の目的が、叡智、人間愛・苦悩の解消、独立および責任の成就にあると考えており、それらは、東洋や西洋の文化の基盤であるすべての大宗教の教えの倫理的な中核をなしているものでもある。フロムは、フロイドは、宗教の倫理的な核心の名において語り、その倫理的な目的の実現を阻止しようとする宗教のもつ有神論的・超自然的側面を批判しているとみなしている。

したがって、フロイドが反宗教的であるという見解は、フロイドが、いかなる宗教に対し、また宗教のいかなる面を弁護するかを、はっきり見きわめないと誤解をおこすとしている。結論としてフロムは、フロイドは倫理の名において宗教に反対するが、それは宗教的と名づけてもよい態度であり、これに対し、ユングは、宗教を心理学的現象に解消し、同時に無意識を宗教的現象へとたかめるとみなしている<sup>26)</sup>。

このようなフロムのフロイド観は、大筋において正当であるが、倫理的側面からの見解に傾いている点が問題点としてあげられる。

フロムは、精神分析学会から除名されるが、それも、ナップも指摘するように、異議申し立てこそが、フロムの生涯を貫くエネルギーであり、顔の見える社会主義（ヒューマニスト・ソーシャリズム）が信条であった彼にとっては、当然の事態であり彼にとってはいずれの組織も安住の地とはなり得なかったといえよう。しかし、ヒューマニストである事は、学問的に緻密でない事を正当化はしない。したがって、フロムの業績も科学としてどの程度成功しているかもしくはしていないかが分析の対象となる。

フロムは、神経症は、個人的な宗教形態であると解釈できるし、もっとはっきりいえば、公に認められた宗教的祭儀と抵触する原始的宗教形態への退

---

26) 『同書』25頁

行といえとする。また、宗教的祭儀と神経症との重要な相違は、そこで得られる満足が、宗教的祭儀の方が神経症よりもはるかにまざっているところにあるとみなしている。このような指摘はフロイドと類似しており、さして新しいものではない。

ついで、フロムは、宗教の区分として、権威主義的宗教と人道主義的宗教という概念を提起する。権威主義的宗教とその宗教体験の根本要素は、人間を超越する力に対する屈服という点にあり、最高の善行は服従であり、根本の罪は不服従である。また、神は力と権力との象徴であり、無上の力をもつゆえに至高であり、人間はまったく無力であり、カルヴィン神学はその典型としてあげられるとする。

これに対し、人道主義的宗教は、人間と人間の力とに集中し、最大の力を達成し自己実現が目的である。その例証として、初期の仏教、道教、イザヤ、イエス、ソクラテース、スピノザの教説、ユダヤ教やキリスト教におけるある種の傾向（とくに神秘主義）、フランス革命の理性宗教などがあげられている。

権威主義的宗教においては、悲哀と罪惡の気分が濃厚であり、人道主義的宗教では、喜びの感情が顕著である。人道主義的宗教においては、神は人間のより高い自己の像であり、人間の可能な姿のまた人間になるべき姿の象徴であり、権威主義的宗教では、神は本来人間のものであった理性や愛の唯一の所有者であり、神が完全なものになればなるほど、人間は不完全になる。

人道主義的宗教のもっともよい例の一つは初期の仏教であり、禅宗は、もっとも徹底的な反権威主義的態度を示している。また、ユダヤ教やキリスト教においては、権威主義的なものと、人道主義的なものの二つの原理があるとする。

宗教に関する精神分析的操作は、思想体系の背後にある人間の現実を理解することを目ざしており、そのような視点からするならば、釈迦やイザヤやキリストやソクラテースやスピノザの教説は、愛と真理と正義を追求するも



のとしての同一性を示している。これに対し、カルヴィンの神学体系と権威主義的政治組織の背後にある人間の現実、権威への屈従の精神であり、個人への愛と尊重とをもたないとする。

ついで、フロムは、精神分析には、社会的適応を目標とするものと魂の治癒を目標とするものがあるとみなしている。宗教的ということ、人道主義的諸宗教の根本的な教えに共通にみられる態度とするなら、適応性治療でなく魂の治癒を目的とするものこそ、宗教的機能をもっているといえる。批判的な自己評価と、その結果えられる体験の真否の弁別力が宗教的態度の本質的要素であるという見解は、仏教のなかにみいだされるが、これは、精神分析の基本的目標でもある。さらに、真実を求める人間の能力は、自由および独立の獲得ということと密接な関連をもつ。

フロイドは、エディプス・コンプレックスが、あらゆる神経症の核心であると説いたが、フロイドの発見は、たんなる性の側面での解釈から人間相互の関係という一般的なものにまで広げることにより、初めて充分な意義をもつ。人類の発展は、近親相姦からより自由となる発展の過程でもあるとする。

預言者の教えの中心は、近親相姦的紐帯をのり超えることによってのみ、自己の所属する集団に対して批判的でありえるという点にある。分析的治療とは本質的には患者に愛する能力を得させ、あるいは回復させることである。さらに、フロムは、魂の精神分析的治癒の目標は、権威主義的でなく、人道主義的な意味で宗教的とよばれるような態度を、患者の中につくりあげ、それにより患者に真実を見、愛し、自由で責任をもち、良心の声に敏感な能力を獲得させることにあるとする。さらに、宗教的なものと倫理的なものとの相違は、大部分は認識論的なものにすぎないとみなしている。

フロムにとって無意識は、もっとも低いものともっとも高いもの、最悪のものと最善のものとを共に含んでおり、それに対し、深いユーモアの感覚をもって、恐怖や畏敬の念なしに近づかなければならないとする。

さらに、大宗教の教祖たちの教説に共通の態度は、生きることの最高目的

が人間の魂への関心であり、また人間のもっている愛と理性の力を展開することにあるということであり、精神分析は、その実現に多くの貢献をなしている。また、宗教的態度をおびやかすのは科学のうちではなく、日常生活を支配している慣習のうちであり、とくに現代人の「市場的構え」がもっとも危険なものであるとする。

科学の進歩の、もう一つの面、すなわち宗教の科学的、呪術的な面との衝突という問題に関しては、初期においては、人間は自然に関する理論を定式化し、後に宗教の職分となったところの、自然に対応するある種の術策を考案した。西欧の宗教は、この科学的、呪術的側面を、その体系の固有部分となし、人知の進歩に対する敵対者となったとする。

これに対し、東洋の諸大宗教においては、常に人間を問題にする宗教の職分と、自然の解明を企図する側面とを鋭く区別する傾向をもっていたとみなしている。しかし、これは一面的な見解であり、東西の諸宗教にはフロムの見解とは反対の側面がある事はいうまでもない。

しかし、世界の根源についてのユダヤ教的・キリスト教的見解が、科学的な仮説としても主張できるという見解があっても、その論議は宗教の科学的な面を問題としているのであり、宗教の宗教的な面を問題にしているのではないという見解は傾聴に価する。問題は人間のたましいの幸福にあるのであって、自然や、その創造に関する仮説などはこの問題と関係がないというのである。

フロムは、宗教の問題は、神の問題でなく人間の問題であり、本当の衝突は、神を信ずることと無神論との間にあるのではなくて、人道主義的な宗教態度と、偶像崇拜と呼ぶべき態度との間にある。そして、人間は、偶像否定において共通する信仰をもちえ、より深い謙遜と人間愛とを見出すと主張している。

このようなフロムの見解の問題点としては、まず倫理と宗教との関係に関する考察があげられる。宗教は、倫理を内包しその基盤となりつつかつ倫理

を超えていく側面を有しているが、フロムにおいては、宗教が倫理に解消されていく傾向がみうけられる。もう一つの問題点としては、権威主義的宗教と人道主義的宗教という二分法自体の有効性があげられる。このような分析に対し、ナップも批判しているが、作用啓一も『希望の革命』の訳者あとがきにおいて以下のように述べている。

フロムの二分法は静態的なものとどまっており、例えば、バイオフィラス（生を希求する）対ネクロフィラス（死を希求する）という二分法にも限界がある。「生の追求の極みが死への衝動に転じたり、逆に死の追求の果てに生への渴望が甦るといったようなダイナミズムが、フロムの視界から除外されている。彼はそのような人間の心の不思議な力学に気づいていないのだろうか。いや、気づいていないはずはない。ただ彼は、この種の深淵を、しょせんは合理的なシンボルである言葉によって正確に表わすことの困難さに賭けるよりも、多くの読者に問題の所在を広く訴えることの意義の方に重要性を認めているのであろう。その意味で彼はどこまでも啓蒙的な思想家である。」<sup>27)</sup>

このような作田の見解は、『ドストエフスキーの世界』の著者からみると、フロムの分析は浅薄なものにうつったが故であるとも推測され、その上でやや好意的にフロムを位置づけているように思われる。

林道義も、フロムが、無意識の内容を作り出すものが、幼児期の性的抑圧に限られないで、社会的要因による社会的、大量的現象として働きうることを示した点で、一定の貢献をした事は認めている。しかし、フロムはこの方法論的な流動化と拡張を十分に意識的になしとげることができず、別の狭さに入りこんでしまったものと批判している。すなわち、フロムは、権威主義に対して、真の人間的な愛と自由を求めるのが人間の本性であるという人間観によりすべての現象を見ていくという、ヒューマニズムに特有の硬さと狭さから逃れ出ることができず、この欠陥は彼の宗教論の中にとくにはっきり

---

27) エーリッヒ・フロム、作田啓一・佐野哲郎訳『希望の革命』紀伊国屋書店1973年、235頁

と認められるというのである<sup>28)</sup>。

林は、フロムはすべてを権威主義的な宗教とそれに反抗する自由な精神という二元論で見ていくために、ユングのごく初歩的な誤解をしているとする。フロムは、人間の意識的な、真の自由への決断を信じたかったために、元型的なものによって、人間が知らずしらずのうちに左右されることを絶対に認めることができなかったというのである<sup>29)</sup>。

筆者は、フロムの人道主義的宗教と権威主義的宗教という二分法はあまりにシンプルであり、いずれの宗教にも人道主義的要素と権威主義的要素がある事をより深く認識するべきであると考えている。フロムは、『自由からの逃走』において、カルヴィニズムとナチズムが人間の根元的不平等性という点で共通性をもつものとみなしているが、この点に関しても問題がないわけではない。

反ユダヤ主義は、キリスト教の伝統の中において広汎にみられるもので、ナチズムは、その伝統を利用したという側面は無視できないといえよう。フィスターがフロイトを善きキリスト教徒といったのとは逆に、悪しきキリスト教徒であったが故にヒトラーは、ユダヤ人を悲惨な状況に追いやったともみなしうる。事実「ヒトラーは全能の神にいつも祈り求めていた」<sup>30)</sup> という。さらに、カルヴィニズムの立場からするならば、神は二重予定を設定する程人間を愛してくれているともいえるのである<sup>31)</sup>。いずれにしろ、宗教現象は、フロムの考えている程単純なものではないのである。

ところで、フロムの宗教的背景についてより詳細に言及する。フロムは、子供の時から、旧約聖書の諸篇になれ親しんだ。一二、三歳のころ、彼を多くに感動させたのは、イザヤ・アモス・ホセアによる預言の書であり、とく

---

28) 林道義『無意識の人間学—ユング心理学の視点から—』紀伊国屋書店1981年、159～160頁

29) 『同書』168～171頁

30) R・メール、F・デルテイユ、D・ロベール、G・リシャール・モラル、小林恵一・中谷拓士訳『プロテスタント—過去と未来』ヨルダン社1982年、146頁

31) カルヴァン、渡辺信夫訳『カルヴァンキリスト教綱要』新教出版社、1962年

に、「終わりの日」に実現する状態に魅せられたという。すなわち、「オオカミは小ヒツジとともに宿り、ヒョウは子ヤギとともに伏し、子ウシ、若シシ、肥えたる家畜はともにいて、小さい子供がこれを追って行く。牝ウシとクマとはともに草を食べ、その子らはともに伏し、シシもウシのようにわらを食う。乳飲み子はコブラの穴の上で戯れ、乳離れした子はマムシの子に手を伸べる。わたしの聖なる山のどこにおいても、これらは害を加えず、そこなわない。主（ヤーウェ）を知ることが、海をおおう水のように地を満たすからである」（「イザヤ書」11の6—9）。

「主は多くの国々の民の間をさばき、遠く離れた強い国々に判決を下す。彼らはその剣をすきに、その槍をかまに打ち直し、国は国に向かって剣を上げず、二度と戦いのことを習わない」（「ミカ書」4の3—4）。

フロムは、これらの部分に述べられている世界同胞主義と平和主義に感激したというのである<sup>32)</sup>。フロムは、1926年までは、タルムード研究に日々専心した。しかしその後は主として精神分析の影響により、正統ユダヤ教から徐々に離れていった。それでも、ナッパは、こうした研究からえられた諸々の洞察は、やがて統合され後の全著作の強い道德主義的力点として反映されていったと述べている。

同年、フロムは仏教と最初の短い出会いをし、この宗教は、後に30年以上にわたってフロムの人生で大きな役割を演じたという。そして、晩年、彼はマイスター・エックハルトの教えの強い影響をうけるようになった。

1957年、メキシコのクエルナヴァーカのフロムの自宅で開かれた禅仏教と精神分析に関するセミナーには、鈴木大拙も参加した。この催しは、『禅と精神分析』（1960年）の出版につながった。このように、フロムは、1950年代から60年代にかけて禅に強く引かれていった。フロムは、自分がけっして悟りの啓発的な状態には達しなかった事を認めているが、それにもかかわらず、禅のなかに自分自身の個性の神秘的実現に至る道をみたと感じた。フロ

32) 安田一郎『フロム一人と思想—』清水書院1980年、19頁

ムは、晩年スイスに住むようになってから、ドイツの仏教徒、ニャナポニカ・マハテーラと知り合い、彼はフロムの禅の探究に貢献した。

ナッパは、禅を正しく認識していくなかで、フロムは、東洋の宗教のあり方は、その非権威主義の性質により、西洋の宗教よりもよほど西洋の合理主義思想に合致するものとみなしたとする。フロムは、「意識の覚識と無意識の覚識にはそれぞれ度合いがある。」とし、禅も人間主義的な精神分析も、存在へむかう構文と、西洋的資本主義に抜きがたく深く根ざした持つという形態を排除することに、共通の基盤をもっているとする。

ナッパは、東洋の宗教によって約束された救いは、終末論的な枠組みからはかけ離れており、直接人間の自己のなかに置かれている。希望はもはや超越的なヴィジョンではなくなり、今ここで実現しうる可能性が生じてくる。このことにより、フロムは、自分自身の無神論的な神秘主義、神なき人間主義的な宗教を打ちたてようともがいてきたけれども、禅の解釈によって、ゴールにもっとも近づいたとする。

ナッパは、フロムの禅への傾倒は、ハウズドルフが述べているように「まったく無批判」なものであるとしている<sup>33)</sup>。しかし、正確には、無理解というべきであろう。『禅と精神分析』の内容をみると、R・デマルティーノの論述は禅をほぼ正確に把握しているのに対し、フロムは、いくつかの初歩的な誤りをおかしている。その要因としては、フロムという人物の人間理解の浅さ、社会科学者としての理論構築力の甘さがあげられる。しかし、その試みが無意味というわけではなく、フロムは、フロイドと禅仏教のいずれにもみられるような人間存在の深い洞察には達していないが、その両者の折衷には、それなりのオリジナリティーがみうけられる。

ついで、『ユダヤ教の人間観』において、フロムは旧約聖書は、まさに革命的な書物であり、その中心主題は、血と土につながれた近親相姦的紐帯から人間を解放し、さらに偶像崇拜・奴隷制・権力などからも人間を解放し、

33) ゲルハルト・P・ナッパ『前掲訳書』146頁

個人・民族・人類全体に自由をえさせることにあるとする<sup>34)</sup>。さらに自らの聖書解釈を徹底したヒューマニズムによるとも述べている。徹底したヒューマニズムとは、人類の一体性、自己の能力を開発し、内面的調和と世界平和の樹立に到達する人間の可能性を強調する全世界的な一の哲学をいう。

さらに、フロムは、自分の立場は一種の非有神論的神秘主義とでも名づけるべきものとする。人間が、自己に与えられた能力を充分開発することによって、人間存在の問題を解決する可能性をもつという断片的な知識をえたとき、さらに、人間が自然性に戻って理性を捨てようとする試みに陥ることなく、愛と理性を充分に発展させることによって調和がえられると悟ったとき、人間はこの新しいまぼろしに、いろいろな名をつけてきたとする。

フロムは、権威主義的倫理にはつねに偶像崇拜的要素がつきまとうとみなす。宗教的経験なるものは、人間的体験であって、それは有神論的、非有神論的、無神論的、そして反神論的な観念でさえあらわすことができるとみている。

フロムは、旧約聖書および旧約よりのちのユダヤ教の伝統の中で、まず権威主義的な神と服従的な人間で始まった関係が、自由と独立が成長し拡大していく過程となったことを述べている。そして、いわゆる「宗教的態度」なるものは、詩的なそして可視的なシンボルを用いてのみ表明される一つのXである。このX経験は、いろいろな観念でもって表明されてきたが、それらの観念は特定の文化的時期における社会構造如何によって相違してきた<sup>35)</sup>。しかし、二〇世紀産業社会における人間の中心問題とは、疎外されていき、人間存在の現実問題を見失い、そしてこれらの問題に対する解答に関心をもつことすら、もはやなくなりつつあるという危険に見舞われていることにある。そして、今日の中心的課題は、この危険を認識し、人間にふたたび生命を与えることができるような条件を作り出すことにある。フロムは、これらの条件は、産業社会の社会経済構造の根本的変革と、経済的価値の現実を目

34) E・フロム、飯坂良明訳『ユダヤ教の人間観』河出書房新社1980年11頁

35) 『同書』25～28頁

を向けるヒューマニズムの再興の中に求められるとする<sup>36)</sup>。

このような、社会構造の変革に関してフロムはいくつかの提案をしている。しかし、そのいずれもが成功を収めるに至っていないのも歴史的事実といえよう。フロムは、仏教に傾倒したというが、彼は初歩的な悟りの境地にさえ決して達する事ができなかった。しかし、これは、「宗教的なものであれ政治的なものであれ、とにかく人類を分裂させるようなものに荷担したくない」というフロムの信条からするならば、ある意味においては当然の帰結であったのかもしれない。フロムの理論の多くは深さに欠け未熟な感がある。しかし、それが多くの人を引付けた要因の一つとしては、その中に流れているユダヤ教的伝統の上に翻案されたヒューマニズムがあげられ、彼がフロム教とも呼ばれる代替宗教の教祖的存在であったともいわれているのはやや皮肉な現象といえよう。

#### 4. ユングにおける科学と宗教

ユングは、『人間心理と宗教』において、宗教とは、ルードルフ・オットーが、「ヌーミノースム」と呼んだものを、慎重かつ良心的に観察することであるとしている。それは、一種の動的な存在ないしは作用であって、恣意的な行為によって惹起されるものではなく、むしろこの作用が主体たる人間をとらえ、かつ支配するのであり、人間はこの作用の創造者なのではなく犠牲なのである。宗教とは、ヌーミノースム体験によって変化をとげた意識がとる独特の態度、ないし方向だとする。

心理学者は、個々の宗教のあげている要求ではなく、宗教問題の人間的側面に目を向けるべきである。なぜなら、心理学者にとっての関心事は、根源的宗教体験であり、個々の宗派が、それからいかなるものを作りあげているかという事ではないからであるという<sup>37)</sup>。

36) 『同書』318頁

37) C・G・ユング、濱川祥枝訳『人間心理と宗教』日本教文社1969年7～10頁



ところで、ユングは、ドグマや儀式が、精神衛生の手段としては重要なものであるとする。患者が、現に教会にかよっているカトリック信者である場合、彼は懺悔と聖餐拝受をすすめ、これにより、放置すれば、その患者の過重負担となりかねない直接体験から身を守るようにさせる。

また、ユングは、『分析心理学』において、宗教とは精神療法の体系であるとしている。精神療法家は、人間の心・精神・魂の苦悩を癒そうとしており、宗教も全く同じ問題を扱っている。したがって、主みずから治療者であり医師なのであるという。宗教は、きわめて彫琢度の高い精神療法の体系であり、その背後には、偉大な実践的真理が存在している。ユングがみた患者のなかに、カトリックの信者は少なく、大半はプロテスタントとユダヤ人であった。カトリック教会は、ことに告解という宗教的制度や、良心の指導者としての意識において、精神療法の目的にかなっている<sup>38)</sup>。

また、「現在と未来」においても、ユングは、宗教とはある目に見えず制御することもできない要素を、慎重に観察し顧慮することであり、人間に固有の本能的な態度であるとする。その現われは、全精神史を通じてつねに見ることができ、明らかに心のバランスを保つのに役立っているとしている。

そして、無意識とは、神と同一物であるとか、神に取って代わったというものではない。それは、宗教体験が、そこから発してくると見える媒介者（メディウム）にすぎない。そうした体験の、もっと奥にある原因は何かということになる、人間の認識能力を超えているとする。

集合的無意識という事実は、あらゆる人種の相違を超えて、脳の構造が同一であることの心的な表現である。そこから、さまざまな神話のモチーフや象徴の間に見出される類似性・同一性の説明がつく。心の発達のさまざまな方向は、一つの共通な根底から発しており、その根は、あらゆる過去の発達段階にまで達しており、動物との心的類似さえ存在しているとする<sup>39)</sup>。

38) C・G・ユング、小川捷之訳『分析心理学』みすず書房1979年262～263頁

39) C・G・ユング、R・ヴィルヘルム、湯浅泰雄・定方昭夫訳『黄金の華の秘密』

『黄金の華の秘密』においても、あらゆる宗教は、魂の苦悩と障害に対する治療であるとし、神に仕えることは、より高い見えざるものや、精神的なものに従うことであるから、非常に意義深く、またよきものに出会う展望がもてるとする。そして、キリストを信じる人は、信仰をもつのがよい。というのは、信仰とは、自分が引受けた義務であるから。信仰をもたない人は、信ずるという恩寵をとり逃した人である。そのような人は、生れつき呪われているために、信じることができず、ただ知ることができるだけの人間であり、何か他のものを信じることができないとしている<sup>40)</sup>。

『人間と象徴』において、彼は、人生に意味を与えるのが宗教的な象徴の役割であるとしつつも、現代人の信仰心の変化について以下のように記している。

現代では、非常に多くの人たちが、信仰を失っている。宗教なしで人生がうまくいっているかぎり、この喪失は気づかれない。しかし、苦悩が生じた時は、人々は解決の糸口を求めようとし始め、人生の意味や苦痛に満ちた体験について反省し始める。しかし、この科学時代においては、精神科医は、かつては神学者の領域に属していたような問題を問われがちである。人々は、人生の意味ある生き方についてや、あるいは神や不死について絶対的な信仰をもっているだけで、大きな違いになるかもしれないと感じている。死が近づくという恐れが、刺激となりこのような考えをもつにいたる。有史以前から、人類は超越的な存在、あるいは来生についての観念をもっていた。現在においてのみ、人間はこのような観念なしにやっていけると思っている。

ユングは、信仰は思考を排除するものではないとみなしているが、非常に多くの信仰者が、心理学を含めた科学を恐れるが故に、人間の運命を支配してきたヌミノスな心の力にたいして目をつむっている。すべてのものから神秘性やヌミノスがはぎとられた。助けを求め、祈れる神は存在せず、世界の

偉大な宗教は貧血症にかかっている。現代の生活は、理性によって支配されており、それに助けられて自然を征服したという幻想にとらわれている。

仏教徒は、人々が仏法にしたがい、真の自我に対する洞察を得るならば物事はうまくいくだろうというし、キリスト教徒たちは、人々が神を信じさえすればよりよい世界をもつだろうという。しかし、問題なのは問題を自分自身で解決しようとする姿勢を持つか否かなのであるという<sup>41)</sup>。

なお、ユングは、ファシズムについて以下のように記している。元型的なイメージの多くのものは、宗教的な性格を有している。ドイツに起こったナチ旋風は、まさしく宗教的な意義をもっているし、ムッソリーニは、まさに宗教的な像である。ファシズムは、宗教のラテン的形態であり、その宗教的性格が、それが何故に恐ろしいほどの魅力をもつのかという疑問を説明しているとする。

社会主義的独裁制は、宗教にほかならず、国家奴隸制は、神に対する勤行の一種である。宗教は、つまり魂と個人的な運命の非合理的な要因を良心をもって顧みる心の働きは、もっとも悪いカリカチュアとなって、今度は国家と独裁者の神格化のうちに姿を現わした。宗教的な活動というものは、本能的な傾向に基づいており、きわめて人間的な機能の一部をなしている。人間からその神々を奮うことは可能であろうが、それは別な神々を与えることにしかない。集団国家の指導者たちが、おのれを神格化せざるをえないのは、そのためであるとする<sup>42)</sup>。

ユングは、田舎のスイス改革教会の牧師の子として生まれ、宗教的な環境に育ちつつも、それに満足できなかった。この事に関連し、ストーは、「ユング心理学の大部分は、自分の育てられた、しかしまた、ごく幼い時から反感を感じはじめた正統派の信仰に代わる物を見いだそうとする、ユングの試みの一部として見ることができる」<sup>43)</sup>と記している。

41) C・G・ユング他、河合隼雄他訳『人間と象徴—無意識の世界(上巻)』河出書房新社1985年129—155頁

42) C・G・ユング、松代洋一編訳『ユングの文明論』思索社1979年170～201頁

ところで、ユングが提示した個性化という過程は、人生の後半に生じるものであり、しかも少数の者しか関係しないものであった。ユングの患者の多くは、社会的に適応しており、人生の無意味さや無目的に苦しめられている者であり、人生の後半にいる人々であった。彼の患者の多くは、知的で成功している人であり、自己の存在の意味を知り死に対する心の準備をすることを目標とする人たちであった。その過程の最終目標は、統合された個人になることであり、自分自身のもって生まれた人格を完全に発達させることである<sup>44)</sup>。このような過程は、宗教的ともいえるものであり、ユングにおいては、宗教と科学は対立関係にあるものとはとらえられていない。

しかし、ユングの理論は既存の科学の枠を超える部分があり、以下それらの論点に関し若干の言及を試みることにする。

まず、心的水準の低下の問題があげられる。無意識の知覚する力を抑制する要因が減少したとき、無意識内に潜在的に眠っている認知能力がどのようなものであっても、心の表面に表出される傾向がある。心的水準の低下は、心のその方面の機能を無意識の深いレベルに下げる。このレベルは、心に似ているが心ではないという意味でユングは類心的領域と呼んでいる。それは、あまりにも原初的なレベルなので、心の個々の側面は、まだ互いに元型と本能、身体と心というようには、分離されていない<sup>45)</sup>。

ユングの広い意味で理解される「自己」は、ライプニッツの「予定調和」、あるいは「道」に相当する。それは、マクロコスモスとミクロコスモスが互いに参与し合い、また、とりわけ、人間個人の生のなかで宇宙の究極的実在が、それによって表出され、反映される包括的統合であるという。

ユングは、最終的に心の層を以下の四つのレベルに分け、人間の認識力の様々なタイプを操作的に記述できるようにした。それらは、まず表層が自我

---

43) A・ストーリー、河合隼雄訳『ユング』岩波書店1980年6頁

44) 『同書』119～140頁

45) イラ・プロゴフ、河合隼雄・河合幹雄訳『ユングと共時性』創元社1994年110～113頁

意識、そのすぐ下が個人的無意識、その下で非常な深さに達しているのが、トランスパーソナルなレベルの集合的無意識、そして底にあるのが、自然そのものの領域に達している類心的レベルである<sup>46)</sup>。

そして、個人が類心的レベルにみずからを開くことによって、心的低下の過程は、人を心理的に傷つきやすくすると同時に、その人の心理的可能性の範囲を非常に広げる。いったん心の重要な部分の機能が類心的な深さに落ちたなら、ミクロコスモスとしての個人は、心の一部が、周囲のマクロコスモスの「反映」を捉えることができる状態になる。

心的水準の低下が、このパターンの反映に対して心の感受性を増大させるとき、個人は、普通の因果的観念の時間空間を超えている知覚あるいは認知をすることができるようになる。「超心理的」として分類される現象の重要な一群は、そのときのパターンの多様な側面が、ある人自身が気づいていないかもしれない刺激閾下の知覚によってその個人に反映されている類心的体験から成っている。

低下は、特定の訓練と技術によって故意に引き起こされるかもしれないし、自然発生的に思わず起こるかもしれない。共時性の仮説は、多くの超心理的知覚のなかで起こっているものを、個人が明らかにすることができる事を可能にする。それは、心霊的に鋭敏な人が自分の生の方位を知ることができるのを可能にするという<sup>47)</sup>。

この共時性（シンクロニシティ）は、以下のようにいいあらわされている。「因果的には無関係でありながら、おなじ、あるいは似かよった意味をもっている、ふたつあるいはそれ以上のできごとの、時間的な一致」「創造的行為」「非因果的な、複数の事件の平行的生起（パラレリズム）」<sup>48)</sup> さらに、ユングは、次のようにも述べている。「事件の意味のある同時生起は、まっ

46) 『同書』114～115頁

47) 『同書』115～117頁

48) F・D・ピート、管啓次郎訳『シンクロニシティ』朝日出版社1993年40頁

た多くの偶然だとはかんがえられない——それらがふえ、また対応関係がよりおおきく、より厳密になればなるほど……。それらはもはやまったくの偶然だとみなされることはできず、けれどもそれには因果的な説明がおよばない以上、意味のある組合わせだ、とでもしておくしかないのだ」<sup>49)</sup>。

さらに、1929年、ユングは学生に対する講義で、「ものごとが同期する（シンクロニズム）という考え方は東洋の偏見であり、因果律のほうは西洋近代の偏見なのです。」と述べている<sup>50)</sup>。このシンクロニシティは、易経の影響が大きく関与して形成された概念であるが、そこにおいては、決定論的宇宙は前提とされていない。F・D・ピートは、それはあるひとときの本質と意味をあかるみに出し、問い手を、行動と決定にかんして責任をとるようにとみちびくものとみなしている。それは、イリア・プリゴジンの説く散逸構造がうまれてくるような分岐点、極端に不安定な領域のイメージを、よびさますものかもしれないという<sup>51)</sup>。このようにユングにおいては、西欧的科学観、世界観に東洋的科学観、世界観が加わっており、かつ科学と宗教は対立関係にあるものとはみなされていない事が、その特性としてあげられる。

しかし、やはり科学理論としては未成熟な部分があるという批判も一定の正当性がないわけではない。東洋と西洋の伝統の統合を企てる事は、いかなる天才をもってしても難事であるといえる。ユングの東洋思想の理解も正確でない部分があるが、それでも日本の多くの科学者よりは、レベルが上である。したがって、我々東洋の人間は、既に河合隼雄や湯浅泰雄によってある程度、なされているように、ユングの研究を参照しつつ、より一層高レベルの理論構築に向けての努力が課せられているといえることができる。

---

49) 『同書』41頁

50) 『同書』39頁

51) 『同書』191頁

## 5. むすびに代えて

フロイド・フロム・ユングに関する考察を通じて、それぞれの深層心理学に宗教的基盤が大きく関与している事がほぼ明らかとなった。フロイドの場合は、ユダヤ教の影響が大きく、フロムにおいては、ユダヤ教に禅をはじめとする東洋諸宗教の影響がみられる。しかし、その考察は表層的な印象を受ける。これに対し、ユングにおいては、ユダヤ＝キリスト教的伝統と東洋をはじめとする世界諸宗教のより深いレベルでの統合への試みがなされている。

ところで、前記のごとく、宗教と科学は、その目的が同じではない。宗教は、人間に生や死の意味を与える信念体系という側面が強く、科学は、真理の探究をその本来的な課題とし、生の意味については安易に答えようとはしなかった。したがって、まず種々の宗教的伝統は、科学を形成する場合のヒューリスティックを提示する基盤となるということを認識する事が前提条件となる。

さらに、最近においては、フロイド派やロジャース派のカウンセリングは、日本においてはほぼその有効性を失い、禅の影響のみられる森田療法や、ユング派の方が効果的であるとされている。森田療法は、大自然と一体となって生きるという東洋的世界観を前提としており、ユング派は、それぞれのクライアントが個々の神話を形成する過程を援助するのである。現代においては、宗教的背景のより顕著な精神療法の有効性が指摘される傾向にある。

さらに、宗教と科学は対立関係にあるか否かという問題に関しては、対立する場合もあれば、相互に補完する場合もあるといえることができる。しかし、結局、科学と矛盾するような宗教の教義は、長期的にみるならばなんらかの変更もしくは解釈の変化を必要とするといえよう。したがって、現在先進諸国にみられるファンダメンタリズムやエヴァンジェリカリズムの興隆も、長期的にみられる現象ではない可能性もあるものと推測される。

これに対し、イリヤ・プリゴジンが、現代において神秘主義への興味を促

すものは科学であると言っているように、東洋神秘主義を中心とする諸宗教の伝統は、新しい科学形成の基盤としてきわめて有望であるようにみうけられる。この事に関連し、アインシュタインが、科学はあらゆる観察者の存在から独立していなければならないと強調したのに対し、タゴールは、たとえ絶対的真理が存在したとしても、人間の精神には到達不可能であろうと述べたという。プリゴジンによれば、現在の科学の発展は、タゴールが述べた方向に進みつつあり、実在は、人間が積極的に舞台装置を作ることによってのみ、その姿を見せるようになるという<sup>52)</sup>。

したがって、ユングは東洋神秘主義を導入したから非科学的であるというような発言は、既存の古いパラダイムに基づいてのものであり、彼も、新たな科学を構築するための先駆的存在の一人として位置づけることもできるといえよう。

さらに、科学的無神論者と宗教との関係について言及すると、フロイドは、宗教は幻想であると述べている。しかし、その幻想の特質とは、かならずしも、実現不可能もしくは反事実であることを必要とせず、ある信条が、やみがたい願望の充足を動機としている場合に、それを幻想と名づけているのである。これに対して科学こそわれわれを真実の認識へと導きうる唯一の道であるとしている<sup>53)</sup>。

この主張をみれば容易に察知されるように、フロイドの考えは、時代遅れの啓蒙思想に基づいており、彼にとっては科学がまさしく幻想としての宗教の位置を占めているともみなしうるのである。

同様に、マルクスは、宗教はアヘンであると言ったが、マルクスがギムナジウムで学んでいる時、今日残っている試験答案の中で、教師から最も無条件的な称讃を勝ち得たものは、「ヨハネ第15章第1——第14節によるキリス

---

52) I・プリゴジン、I・スタンジェール、伏見康治他訳『混沌からの秩序』みすず書房、1987年

53) フロイド、吉田正己訳『宗教論フロイド選集改訂版8』日本教文社1979年3～79頁



ト信仰者の同盟について、——その起源および本質、その無条件的必然性およびその結果において叙述す」であったという<sup>54)</sup>。さらに、あるキリスト教学者は、筆者に、マルクスは、使徒行伝の2章44～47節の解釈を誤って、共產主義社会を実現するための学説を構築したと語っている。

このように、フロイドが自ずから語り、マルクスもおそらくそうであったと思われる「神なきユダヤ人」によって、精神分析とマルクス主義が形成された事は、ユダヤ教の伝統の中にあるヒューマニズムが関与していたものと推測される。クリスチャンの中の少なからぬ者は、イエスがユダヤ人であるにもかかわらず、「イエスを殺した呪われた民」としてユダヤ人を迫害し続けてきた。しかし、イエスは、ユダヤ教の伝統の中にあるもの以外ほとんど何一つ新たな主張をしなかった事を我々は認識する必要がある。クリスチャンならざる人間がクリスチャンが有しているユダヤ教やユダヤ人に対していただいている偏見を共有するのは、きわめておろかでありかつ有害なことでもある。

さらに、マルキストの多くにみられる宗教に対する敵がい心も非生産的といえよう。マルクスはマルクス主義者ではなかったとよく言われるが、フロイドもマルクスもある面からみるときわめて宗教的な人間であるともみなしうる。

現在、人類の平和を掲げている宗教が国際紛争の大きな契機となっているが、科学と宗教の対立も不毛なものと言えよう。両者はそれぞれの役割が異なっており、双方が人類にとって必要なのである。人は、いつの時代にも科学の知と宗教もしくは、より広げて言うならば神話の知をもつ必要があると思われる。過去幾多の天才が現われたにもかかわらず、人類は多くの未解決の問題を抱えている。しかし、過去においてもそれらの問題にとりくんできた人々があったし今後もそのような試みは続いていくであろう。当論文で言及した内容は、そのような試みの一端をたどったものとして位置づけることができる。

54) E・H・カー、石上良平訳『カール・マルクス』未来社1964年16頁

Science and Religion in the Theory  
of Depth Psychology: With Special Reference  
to the Theory of Freud, Fromm and Jung

Kenya Numata

The purpose of this paper is summarizing and analyzing the religious background of depth psychologist and referring to the relation between science and religion. First, I refer to the consideration of G. W. Allport about the relation between atheism and religion, and after that I also refer to his consideration about the relation between science and religion. Second, I analyze the theory of Freud, Fromm and Jung. Third, after these considerations I conclude by saying that in constructing the theory of these depth psychologists, religious background have a great influence on these theories. Lastly, I also conclude by saying that both science and religion are very significant for human being and not always antagonistic to each other.